

L'Esprit-Saint et l'Eglise dans la «Tradition apostolique» de Saint Hippolyte

La *Tradition apostolique* est un document qu'il est difficile de classer d'après nos genres littéraires. Elle a un aspect canonique par le fait qu'elle donne des règles précises et très concrètes pour la vie d'une communauté chrétienne. D'autre part, elle contient une série de prières liturgiques qui expriment la foi de l'Eglise, et elle a par là un caractère théologique, notamment au sujet de l'Esprit-Saint. Ce mélange nous déconcerte un peu. Nous ne sommes pas habitués à trouver une doctrine de l'Esprit-Saint dans un écrit canonique. Le mot même d'Esprit-Saint ne figure pas, si je ne me trompe, dans le *Codex iuris canonici*. Certains prétendent même que le canoniste serait allergique au Saint-Esprit, et qu'il aurait vis-à-vis de lui le même réflexe que le Grand Inquisiteur de Dostoïevski vis-à-vis du Christ. C'est évidemment une caricature; mais il est rare qu'une caricature n'ait aucune ressemblance avec l'original. Il y a le plus souvent un trait authentique qui a été exagéré jusqu'au ridicule. Or il est naturel que le canoniste, spécialiste du droit, ait — comme tout spécialiste d'ailleurs — une certaine déformation professionnelle. Il voit toutes choses sous l'angle des relations juridiques entre les personnes, physiques ou morales, et pour les fixer il s'appuie sur les règles et les coutumes de la communauté. «*Consuetudo est optima legum interpres*», dit le vieil adage canonique repris dans le *Codex iuris canonici*, canon 29. Le canoniste n'a pas à justifier les lois ou les coutumes. C'est un donné positif qui s'impose à lui. Le canoniste n'a donc pas à se livrer à la spéculation théologique. C'est bien assez déjà de se débrouiller dans le maquis de la jurisprudence. Dans ces conditions,

il ne faut pas chercher dans un code ou un traité canonique une théologie de l'Eglise et, moins encore, une théologie du Saint-Esprit. C'est le résultat de la spécialisation dans les sciences ecclésiastiques. Chacun poursuit son but sans s'inquiéter du voisin; mais quand on veut faire une synthèse, on s'aperçoit que cela ne va pas très bien, parce que chacun a ignoré le point de vue du voisin.

La Tradition apostolique¹ est antérieure à la spécialisation. Elle n'est pas l'oeuvre d'un technicien du droit, mais d'un pasteur qui se sent responsable d'une communauté, et l'on y perçoit à la fois le sens pratique de l'organisateur et le souci d'instruire du docteur.

Le tableau de l'Eglise qu'il nous trace est bien celui d'une Eglise organisée, avec sa hiérarchie et ses usages. Toute la première partie (c. 1-14) expose la constitution de l'Eglise, avec sa hiérarchie (évêque, prêtres et diacres) et les autres personnages qui tiennent une place spéciale dans la communauté (confesseur, veuve, lecteur, vierge, sous-diacre, guérisseur). Cependant l'Eglise n'est pas une société close; c'est une communauté en expansion. Elle se recrute dans le monde païen qui l'entoure. Il faut régler les conditions d'admission des nouveaux membres et les étapes de leur préparation. C'est l'objet de la seconde partie (c. 15-21). Enfin la communauté a des coutumes qu'il faut observer, sur les repas en commun, les oeuvres de charité, les réunions de prière, les heures de prière. C'est la troisième partie (c. 22-43).

Tout cela a évidemment un aspect juridique. Ce sont des règles qui assurent la stabilité, l'harmonie et la croissance d'une communauté. Aucune société humaine ne peut se passer de telles règles, sous peine de tomber dans l'anarchie. Cependant il y a autre chose dans la Tradition apostolique. Ce ne sont pas simplement des règles arbitraires ou conventionnelles qui peuvent être changées au gré des hommes. Elles répondent à un plan divin qui nous est révélé par l'Ecriture. La discipline de la Tradition apostolique s'appuie sur une théologie de l'Eglise et de l'Esprit.

Qu'est-ce que l'Eglise pour l'auteur de la Tradition apostolique? La prière pour le sacre de l'évêque (c. 3) nous en donne un raccourci

¹ Les références sont données aux numéros des chapitres qui sont identiques dans l'édition critique (*La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster 1963) et dans l'édition manuelle (*La Tradition apostolique d'après les anciennes versions*, Paris 1968).

saissant. Dieu s'est choisi depuis Abraham une race de justes qui doit le glorifier, et il a voulu que ce peuple ait toujours un chef que le sanctuaire dans lequel il voulait être adoré ait toujours son grand-prêtre. Ce que Dieu a voulu pour l'ancien Israël doit servir de modèle au nouvel Israël. Car l'Eglise est le nouveau peuple de Dieu, qui n'est plus limité à une nation, le nouveau sanctuaire qui n'est plus fixé en un seul lieu, mais qui est établi en tout lieu. La réalité dépasse donc la figure. Le chef du nouvel Israël n'est pas simplement le successeur de Moïse ou de David, ni son grand-prêtre le successeur d'Aaron. L'Eglise repose sur de nouveaux fondements. Elle est née du don de l'Esprit que le Christ a fait à ses apôtres, et c'est cet Esprit qui est invoqué sur l'évêque, chef et grand-prêtre du nouvel Israël: «Maintenant encore, répands la puissance qui vient de toi, (celle) de l'Esprit souverain que tu as donné à ton enfant bien-aimé Jésus-Christ, qu'il a accordé à tes saints apôtres qui ont fondé l'Eglise en tout lieu (comme) ton sanctuaire pour la gloire et la louange incessante de ton nom».

L'évêque est donc autre chose qu'un fonctionnaire du culte choisi par la communauté, et ce n'est pas l'élection populaire qui le fait évêque. La description de l'ordination le dit clairement (c. 2). Tous se tiennent en silence et prient dans leur coeur pour la descente de l'Esprit-Saint, pendant que les évêques imposent les mains; puis un des évêques, à la demande de tous, prononce la prière d'ordination en appelant l'Esprit-Saint sur le nouvel élu.

C'est aussi un don de l'Esprit qui fait le prêtre et le diacre. Pour les prêtres, c'est l'Esprit de grâce et de conseil (c. 7), pour le diacre l'Esprit de grâce et de zèle. Chacun des ordres reçoit donc un don spécial de l'Esprit: pour l'évêque c'est l'Esprit souverain (hégemonikon), qui convient au chef de l'Eglise.

Il y a donc un lien étroit entre l'Eglise et l'Esprit. Ce sont les apôtres qui ont fondé l'Eglise, en vertu du don de l'Esprit qu'ils ont reçu du Christ. Ce don, ils l'ont transmis aux évêques qui deviennent par là héritiers de leur autorité. Le fait que plusieurs évêques participent à l'imposition des mains a un sens: c'est un acte collégial. Si l'évêque est le chef et le prêtre de l'Eglise locale, il n'est pas un isolé. Il ne devient réellement évêque que s'il est agrégé au corps des évêques qui sont les héritiers de la tradition des apôtres. Et ce sont les évêques seuls qui peuvent donner le don de l'Esprit, qu'il s'agisse de l'ordination du diacre et du prêtre ou du don qui est fait à tout chrétien lors de son initiation (c. 21).

Il est vrai que pour l'ordination du prêtre, le presbyterium participe aussi à l'imposition des mains avec l'évêque (c. 7); mais on note plus loin (c. 8) que par eux-mêmes ils ne peuvent conférer l'Esprit.

On s'est demandé si le rapport entre l'Esprit et l'Eglise ne pouvait pas se définir en disant que l'Eglise est le lieu de l'Esprit. Il y a deux textes qui peuvent appuyer cette interprétation. Le premier est la formule baptismale. La triple immersion du baptême est accompagnée d'une triple interrogation: «Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant?... Crois-tu au Christ-Jésus, Fils de Dieu?... Crois-tu en l'Esprit-Saint dans la Sainte Eglise (c. 21):»

C'est la dernière partie de la formule qui est en question. Notons tout d'abord que le texte est difficile à établir, les témoins principaux ayant été contaminés chacun de son côté par des symboles plus récents. La version latine porte: «Credis in Spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem?» J'ai supprimé la mention de la résurrection de la chair comme une interpolation, et j'ai donné mes raisons. Même si on n'accepte pas cette correction, il y en a une autre qui me paraît certaine: l'Eglise n'est pas donnée comme un article de foi: le texte original n'avait pas la préposition *eis* avec l'accusatif, mais *en* avec le datif (ἐν τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ). Il ne s'agit donc pas de l'objet de la foi, comme pour le Père et le Fils (*eis* avec l'accusatif), mais d'un complément locatif, c'est à dire signifiant la situation dans un lieu. Dès lors ne faut-il pas comprendre: «Crois-tu en l'Esprit-Saint (qui est) dans l'Eglise?» L'Eglise serait donc comme le lieu de l'Esprit.

J'ai des réserves à faire au sujet de cette interprétation, bien que je ne puisse pas lui refuser une certaine probabilité. Tout d'abord, ce n'est pas la seule interprétation possible. On peut en effet considérer cette expression comme une conclusion de toute la profession de foi. Bien qu'elle soit divisée en trois membres, cette profession forme un tout. On peut donc comprendre: «Je crois au Père... au Fils... au Saint-Esprit — dans la sainte Eglise». En d'autres termes: «C'est dans l'Eglise (ou par l'Eglise) que je crois au Père, au Fils et en l'Esprit-Saint». Si je penche pour cette seconde interprétation, c'est que si l'auteur avait voulu rattacher l'Esprit-Saint à l'Eglise comme son lieu de résidence, il aurait probablement répété l'article (τὸ ἐν τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ) ce qui aurait enlevé toute ambiguïté. Or nous n'avons pas trace de cet article. Il semble cependant, qu'en des cas semblables, les traducteurs latins emploient

le pronom relatif et qu'on devrait avoir: «Credis in Spiritum sanctum qui est in ecclesia?»

D'autre part, le parallélisme avec le passage analogue, où nous trouvons un rapprochement entre l'Esprit et l'Eglise, ne me semble pas confirmer l'interprétation que je critique. Il s'agit des doxologies. L'Eglise y figure immédiatement après la mention de l'Esprit, par exemple à la fin de la prière de l'oblation (c. 4): «Jésus-Christ, par qui à toi gloire et honneur avec le Saint-Esprit dans la sainte Eglise, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen». Il me semble difficile dans ce texte de rattacher directement et uniquement l'Eglise à l'Esprit-Saint. Il est impossible de ne pas voir là une allusion à saint Paul, Eph. 2,21: «A lui la gloire dans l'Eglise et dans le Christ Jésus». L'Eglise est le lieu où se manifeste la gloire de Dieu et non celui où se trouve l'Esprit-Saint. Il n'y a pas de raison d'interpréter autrement les doxologies de la Tradition apostolique.

Je ne crois donc pas pouvoir me rallier à l'opinion qui présente l'Eglise comme le lieu propre de l'Esprit-Saint. Cela n'empêche nullement que le lien entre l'Esprit et l'Eglise soit très étroit. L'Eglise est fondée sur le don de l'Esprit fait par le Christ à ses apôtres, et c'est par l'Eglise que le don de l'Esprit est fait aux croyants. Car s'il y a un don spécial pour l'évêque, le prêtre et le diacre, il y a aussi un don de l'Esprit pour tous les chrétiens.

La Tradition apostolique consacre un long chapitre aux rites d'initiation (c. 21). C'est l'évêque qui y préside, assisté des prêtres et des diacres. Après la triple immersion et la profession de foi, dont nous avons parlé plus haut, le nouveau baptisé est oint d'huile d'action de grâces par un prêtre, puis l'évêque impose les mains en disant: «Seigneur Dieu, qui les a rendus dignes d'obtenir la rémission des péchés par le bain de la régénération, rends-les dignes d'être remplis de l'Esprit-Saint et envoie sur eux ta grâce, afin qu'ils te servent suivant ta volonté, car à toi est la gloire, Père et Fils avec l'Esprit-Saint dans la sainte Eglise, maintenant et dans les siècles. Amen». L'évêque laisse aux prêtres et aux diacres les rites qui précèdent; mais l'imposition des mains pour conférer le don de l'Esprit lui est réservée, car c'est dans les Actes (8, 17; 19, 6) le privilège des apôtres. C'est donc en qualité d'héritiers des apôtres qu'ils se réservent ce rite.

Sur le sens de ce don, nous trouvons un passage qui peut servir de commentaire. C'est le chapitre sur le signe de croix (c. 42):

«Si tu es tenté, signe-toi le front avec piété; car c'est là le signe de la Passion, connu et éprouvé contre le diable, pourvu que tu le fasses avec foi, non pour être vu des hommes, mais en le présentant avec habileté comme un bouclier. Car l'Adversaire, quand il voit la force qui vient du coeur, lorsque l'homme intérieur, c'est à dire celui qui est animé par le Verbe, montre formée à l'extérieur l'image intérieure du Verbe, il est mis en fuite par l'Esprit qui est en toi».

Je ne reviendrai pas ici sur les difficultés que présente ce texte dans la tradition manuscrite. La vieille version latine, qui est généralement le meilleur témoin, est ici affreusement corrompue. Je le commente d'après la correction que j'ai faite. Le signe de croix est un moyen de mettre le démon en fuite. C'est le signe de la Passion du Christ, signe dont l'efficacité est bien connue. Mais quelle est la cause de cette efficacité? C'est que l'homme intérieur, celui qui est animé par le Verbe (j'ai traduit ainsi λογικός), porte en lui l'image intérieure du Verbe. Or, quand il fait le signe de croix, il rend visible cette image intérieure et il la présente comme un bouclier. Alors le démon est mis en fuite par l'Esprit qui est dans le chrétien. Il semble donc bien que cette image du Verbe est formée par l'Esprit. C'est l'Esprit qui est la force intérieure qui vient du coeur. L'Esprit est présent dans le chrétien individuellement. Mais il agit tout spécialement dans l'assemblée de la communauté.

Dans le chapitre sur le moment où il faut prier (c. 41), l'auteur exhorte le chrétien à ne pas manquer les réunions de prière: «Personne parmi vous ne sera en retard à l'église, lieu où l'on enseigne (la doctrine). Alors il sera donné à celui qui parle de dire ce qui est utile à chacun, et tu entendras des choses que tu ne connaissais pas, et tu profiteras de ce que l'Esprit-Saint te donnera par celui qui fait l'instruction. De cette manière ta foi s'affermira sur ce que tu auras entendu. On te dira aussi là-bas ce qu'il te faudra faire chez toi. Aussi chacun s'empressera d'aller à l'église, lieu où l'Esprit fleurit».

Il ne s'agit pas d'une assemblée eucharistique, mais d'une liturgie de la parole telle qu'elle est prescrite au c. 39: les diacres et les prêtres doivent se réunir chaque jour au lieu que l'évêque leur aura prescrit. Il y a donc divers lieux de réunion et les chrétiens ne peuvent sans doute s'y rendre que lorsque ce n'est pas trop loin de leur domicile. Quand ils peuvent y aller, l'Esprit leur parlera par celui qui fait

l'instruction, car ce lieu de réunion est le lieu où fleurit l'Esprit. Il est difficile de dire quel verbe se trouvait dans le texte original. La version latine dit *floret*, ce qui supposerait en grec ἀνθεῖν. La version sahidique a un verbe qui signifie lever ou se lever et qui peut s'employer soit d'une plante qui croît soit d'un astre qui se lève. On pourrait songer à ἀνατέλλειν. De toute manière, l'image suggère une idée de croissance. Il ne s'agit pas évidemment de la personne de l'Esprit-Saint. Comme chez saint Paul le mot πνεῦμα désigne tantôt l'Esprit-Saint et tantôt ses dons. C'est évidemment des dons qu'il s'agit ici.

Cependant, si l'Esprit-Saint se manifeste dans ces simples réunions, il intervient aussi dans l'assemblée eucharistique. La Tradition apostolique nous donne la plus ancienne anaphore que nous connaissions. Elle est très simple. Après le dialogue initial vient une action de grâces adressée au Père par son Fils. Le sujet en est l'œuvre accomplie par le Christ. Elle aboutit au récit de l'institution de l'eucharistie qui est suivie de l'anamnèse: on y fait mémoire de la mort et de la résurrection du Christ et on offre à Dieu l'oblation de l'Eglise, le pain et la coupe de vin. C'est ici que vient l'invocation du Saint-Esprit qui complète le schéma trinitaire de l'anaphore.

Je dois ouvrir ici une parenthèse, car on a mis en doute l'authenticité de cette invocation — l'épiclese — dans notre anaphore, notamment G. Dix dans son édition de 1937. Il s'appuyait sur l'absence de cette épiclese dans le Testament de Notre-Seigneur où il croyait trouver un texte plus pur de la Tradition apostolique. Depuis lors j'ai montré que c'est là une illusion: tous les témoins remontent à un seul et même archétype, et il n'y a aucune raison de donner la préférence au Testament. L'accord de la version latine et de l'éthiopienne, indépendantes l'une de l'autre, suffit à établir l'authenticité. De plus j'ai montré que le texte syriaque du Testament contenait une incohérence qui s'expliquait par une mauvaise traduction de l'épiclese. Le point de départ de l'hypothèse de G. Dix est pour le moins douteux. Je ne puis m'étendre davantage sur ce point et je renvoie ceux que cela intéresserait à un article où j'ai traité la question à fond².

² *A propos de la Tradition apostolique*, dans «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 33(1966), pp. 177-186.

Voici le texte de l'épiclese: «Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Eglise. En les rassemblant, donne à tous ceux qui participent à tes saints (mystères) (d'y participer) pour être remplis de l'Esprit-Saint, pour l'affermissement de (leur) foi dans la vérité». C'est la plus ancienne épiclese que nous connaissons, et c'est la plus simple morphologiquement. Quel est le sens précis de cette intervention de l'Esprit?

L'épiclese a reçu en Orient, spécialement dans l'ancien patriarcat d'Antioche, un grand développement, en partie sous l'influence du Concile de Constantinople (381). Au terme du développement, dans les anaphores de saint Jacques, saint Basile du rite byzantin et de saint Jean Chrysostome, il y a toute une théologie du Saint-Esprit et une demande: que le pain devienne le corps et le vin le sang de Notre-Seigneur. Cependant déjà dans les formes les plus simples et probablement les plus anciennes — celle de l'anaphore des Apôtres Addaï et Mari et celle de saint Basile du rite alexandrin dans son texte primitif — on y demande déjà que l'Esprit-Saint vienne bénir et sanctifier l'oblation. Il semble donc que les développements ultérieurs sont l'explication logique et légitime de la tradition antérieure sous l'influence de la doctrine du Saint-Esprit. Il y a donc une indication du sens consécrationnaire de l'épiclese. Notons cependant que cette interprétation n'épuise pas le sens de l'épiclese. L'Esprit-Saint n'est pas invoqué uniquement sur les espèces eucharistiques, mais aussi sur la communauté: «sur nous et sur les dons présentés».

Ce bref aperçu nous permet de poser le problème du sens de l'épiclese dans la Tradition apostolique. Comme nous l'avons dit plus haut, l'épiclese de la Tradition apostolique est la plus ancienne: elle est antérieure au moins d'un siècle, probablement même d'un siècle et demi, aux autres témoins. De plus elle apparaît comme la plus simple. D'autre part, la Tradition apostolique a circulé en Orient aussi bien en Egypte qu'en Syrie. Dans ces conditions, ne peut-on pas — ou ne doit-on pas — se demander si ce texte n'est pas à la base de tout le développement de l'épiclese? Dès lors ce serait une erreur de méthode d'interpréter l'épiclese de la Tradition apostolique à la lumière des épicleses du IV^e siècle. Il y a quelque danger à projeter dans le passé des idées qui ont pris naissance plus tard, même si elles sont parfaitement justes. On pourrait dire: Si on invite l'Esprit-Saint à descendre, c'est bien pour qu'il agisse; mais que peut-il faire d'autre que de sanctifier

l'oblation, et sanctifier l'oblation, ce ne peut être que changer le pain et le vin au corps et au sang du Christ? C'est peut-être un raisonnement parfait. La question est de savoir si l'auteur a tenu ce raisonnement et si c'est bien là le fond de sa pensée. A défaut de déclaration explicite, on aimerait du moins trouver quelque indice positif, et il faut reconnaître qu'il n'y en a pas. Le mieux ne serait-il pas d'interpréter le texte par lui-même et de chercher les tendances qui ont pu amener l'auteur à faire intervenir le Saint-Esprit dans l'anaphore?

On peut remarquer tout d'abord son souci d'orthodoxie trinitaire. L'erreur à laquelle il fait allusion au début et à la fin (c. 2 et 43) est sans doute le modalisme ou monarchianisme, selon lequel la Trinité est purement nominale. Au contraire, dans la Tradition apostolique, le prière s'adresse au Père par le Fils, et l'auteur attache de l'importance à la doxologie trinitaire: «En toute bénédiction, qu'on dise: Gloire à toi, Père et Fils avec le Saint-Esprit... (c. 6)». L'anaphore est adressée au Père, et elle comprend un long développement sur l'oeuvre du Verbe incarné. Est-il étonnant que l'auteur ait voulu compléter le schéma trinitaire par une mention de l'Esprit-Saint? D'autre part nous avons vu plus haut que le lieu de l'assemblée est par excellence le lieu «où fleurit l'Esprit». Ce qui est vrai de l'assemblée en général, même s'il ne s'agit que d'une liturgie de la parole, doit être vrai a fortiori de l'assemblée eucharistique. De plus, pour celle-ci, l'action du Saint-Esprit est précisée. Elle est double: unir entre eux ceux qui participent aux saints mystères, et les affermir dans la foi. L'affermissement dans la foi est donné aussi comme un effet de la fréquentation du lieu de l'assemblée — lieu où fleurit l'Esprit (c. 41) — en dehors de la célébration eucharistique. Quant à l'eucharistie comme symbole efficace de l'union des chrétiens entre eux, c'est une idée paulinienne: «Nous sommes tous un seul pain, un seul corps, car nous participons tous d'un même pain (I Cor. 10, 17)». Mais l'union est aussi l'effet de l'Esprit: «C'est en un seul Esprit que nous avons tous été baptisés pour former un seul corps (I Cor. 12, 18)». L'invocation de l'Esprit-Saint se justifie donc pleinement dans la pensée de l'auteur, sans qu'on doive recourir au problème de la consécration eucharistique à laquelle il n'est pas fait la moindre allusion. Il n'y pas de doute sur le réalisme eucharistique de l'auteur qui est affirmé explicitement aux c. 37 et 38. Mais rien n'indique qu'il a pensé ici à ce problème. A nous en tenir à ce qu'il dit, il a en vue l'action du Saint-Esprit

sur les fidèles. Notons d'ailleurs que dans la tradition orientale postérieure cette action n'est pas négligée: on invoque l'Esprit «sur nous et sur les dons présentés».

Je parle ici en philologue et en historien, non en théologien. Je ne mets donc pas en cause la légitimité du développement théologique postérieur; je dis simplement que ce développement est encore étranger à l'auteur de l'anaphore.

Nous avons fait l'analyse des textes qui concernent l'Eglise et l'Esprit-Saint. Ce sont là deux réalités intimement liées au point de caractériser la théologie de l'auteur. Pour lui, l'Eglise est à la fois hiérarchique et charismatique. Mais n'y a-t-il pas là une contradiction ou du moins une incohérence?

Certains ont opposé l'Eglise des temps apostoliques, démocratique et charismatique, à celle des siècles suivants, hiérarchique et institutionnelle. Il faut se garder des contrastes faciles et des simplifications. Il est évident que le visage de l'Eglise a changé, et il ne peut en être autrement, parce qu'elle est vivante et qu'elle a grandi. On ne peut pas devenir adulte et garder les grâces de l'enfance. L'idéal n'est pas d'imiter matériellement ce qui se faisait dans l'antiquité, et il y a de la naïveté à croire, par exemple, qu'on se rapprocherait de l'Eglise apostolique en célébrant l'eucharistie au cours d'un repas, après avoir dégusté une côtelette d'agneau. C'est bien plutôt de l'archéologisme.

Après la crise judaïsante, l'Eglise a dû faire face à d'autres crises et s'adapter à des situations nouvelles. C'est ce qu'on lui demande aujourd'hui d'ailleurs. Il ne faut pas s'étonner qu'elle l'ait fait dans l'antiquité. La question n'est pas de savoir si elle a changé; c'est de savoir de quel changement il s'agit. Il y a un changement de croissance qui est une condition de vie, et un changement de corruption qui mène à la mort. Le changement de croissance ne marque pas une rupture. Il suppose au contraire une continuité et une fidélité foncière aux origines. L'image idéale de l'Eglise que nous présente la Tradition apostolique répond-elle à cette condition? Je le pense, car elle s'inspire du Nouveau Testament. L'essentiel, c'est que l'Eglise est fondée sur les apôtres.

Dans la perspective des évangiles synoptiques, ce sont les Douze qui ont suivi Jésus. C'est à eux qu'est adressé le discours de mission de Matth. 10. C'est à eux, exception faite de Judas, qu'il dit: «Toute puissance m'est donnée au ciel et sur la terre. Allez donc

instruire toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai enseigné. Et voici que je suis avec vous toujours jusqu'à la consommation du siècle (Matth. 28, 19-20)». C'est aux mêmes que, dans les Actes des apôtres, il promet l'Esprit-Saint (1, 8), et c'est sur eux que l'Esprit se manifeste au jour de la Pentecôte (2, 1-4). C'est aux mêmes apôtres que Jésus, dans le quatrième évangile, fait la promesse de leur envoyer l'Esprit-Saint (Jean 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7-8). C'est à eux qu'il dit: «Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie». Et après avoir soufflé sur eux, il ajoute: «Recevez l'Esprit-Saint (Jean, 20, 22)». Et dans la vision de la Jérusalem céleste, les douze murs de fondement portent le nom des douze apôtres (Apoc. 21, 14).

Saint Paul n'appartient pas au groupe des Douze, et il doit lutter pour faire reconnaître l'authenticité de son apostolat. Cependant il ne se met pas à part et il tient à marquer son accord avec Pierre, Jacques et Jean (Gal. 2, 1-15), et il se nomme le dernier des apôtres (I Cor. 15, 19). Pour lui aussi les apôtres sont le fondement de l'Eglise et ce serait déformer sa pensée que de chercher dans I Cor. 12, 28 le plan idéal d'une Eglise purement charismatique. Il faut replacer ce passage dans le contexte des chapitres 12 à 14 de la lettre. L'apôtre n'entend pas définir la constitution de l'Eglise, mais résoudre un problème qui se pose dans la communauté de Corinthe. Tout n'y est pas pour le mieux. Il y a des clans et des divisions, et il semble que les «spirituels» n'y soient pas étrangers. En particulier 14, 6-16 laisse entrevoir des abus qui donnent à l'assemblée une allure anarchique à laquelle saint Paul veut remédier. Il va donc remettre les choses au point. Il commence par établir que les dons de l'Esprit sont distribués pour le bien de toute l'Eglise et doivent contribuer à l'unité et à l'harmonie de tout le corps et non à la division (I Cor. 12, 4-27). Puis il déclare qu'il y a une différence de valeur dans les charismes, et que le premier est celui de l'apôtre (12, 28). Ensuite il rappelle qu'il y a une chose plus importante que les charismes. Le beau chapitre 13 sur la charité est placé là pour montrer que les charismes ne sont pas la chose essentielle: «Si je parle les langues des hommes et des anges, et que je n'ai pas la charité, je ne suis qu'un airain sonore ou une cymbale retentissante (I Cor. 13, 1)». Et plus loin: «La charité n'a pas de déclin, que les prophéties s'évanouissent, que le don des langues cesse, que la science disparaisse (I Cor. 13, 8)». Il en vient alors, au chapitre suivant, à régler l'usage des charismes dans l'assemblée.

Il est évident que saint Paul donne une importance particulière à la mission d'apôtre et qu'il a conscience de sa responsabilité. Il parle d'ailleurs avec autorité, au nom du Seigneur. L'Eglise de saint Paul est bien aussi édifiée sur les apôtres: «Ainsi donc vous n'êtes plus des hôtes ni des étrangers, mais vous êtes des concitoyens des saints, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, le Christ Jésus étant la pierre d'angle (Eph. 2, 19-20)». Et plus loin il parle du mystère «qui n'a pas été connu en d'autres générations aux fils des hommes, comme il a été révélé maintenant à ses apôtres et prophètes dans l'Esprit (Eph. 3, 5)».

L'Eglise a ses traditions qu'il faut respecter, et saint Paul n'aime guère les contestataires: «Si quelqu'un aime à discuter, nous n'avons pas une telle coutume, ni les Eglises de Dieu (I Cor. 11, 16)». Saint Paul a mis à la tête de ses communautés des «anciens». Dans son entretien de Milet, il rappelle à ceux d'Ephèse que l'Esprit-Saint les a placés comme pasteurs de l'Eglise (Act. 20, 28). Dans les épîtres pastorales apparaît le souci d'organiser les communautés en y établissant des «anciens» (I Tim. 3, 1-7; Tite I, 5).

Je n'entre pas ici dans le problème de l'authenticité de ces lettres. Je me mets au point de vue d'un chrétien du II^e ou du III^e siècle qui voit dans ces écrits l'expression de la révélation et leur donne une valeur normative. C'est le cas de l'auteur de la Tradition apostolique. Il me semble évident qu'il trouve dans le Nouveau Testament la base de sa théologie de l'Eglise. Elle est à la fois l'Eglise des apôtres et celle de l'Esprit-Saint, et les deux aspects sont inséparables, parce que les apôtres ont reçu du Christ le don de l'Esprit-Saint. Et il faut qu'avec la tradition des apôtres soit conservé le don de l'Esprit. Ce don s'est conservé grâce à ceux qui ont été établis comme pasteurs de l'Eglise pour continuer l'oeuvre des apôtres. Mais il y a diversité de dons. Il y a le don initial qui est fait à l'évêque, celui qui est fait aux prêtres et aux diacres, celui qui est fait à tous les fidèles, et qui est sujet à croissance. L'Eglise n'est ni une société pieuse gérée par des fonctionnaires, ni une communauté de spirituels vivant dans une sainte anarchie. C'est une communauté organisée dont tous les membres, à des degrés divers, sont animés par l'Esprit. Ce n'est qu'un idéal, comme aussi ce que dit saint Ignace d'Antioche (aux Smyrniotes 8,1): «Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui concerne l'Eglise. Que cette eucharistie soit considérée comme légitime qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura

chargé. Là où paraît l'évêque, que soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique». L'histoire a parfois donné un démenti à cet idéal. Il y a eu de mauvais évêques comme il y a eu de mauvais chrétiens. Il y a eu des évêques fonctionnaires, et même mauvais fonctionnaires, qui touchaient leurs appointements sans faire leur travail. Il y en eut aussi de bons qui gardèrent la tradition et sauvèrent la foi. Nous pouvons tirer des leçons de l'histoire. Aucune institution ne peut être efficace si elle ne reste pas fidèle à l'esprit qui l'a inspirée, et il faut toujours revenir aux sources pour retrouver cet esprit. L'idéal que nous propose la Tradition apostolique n'est pas une originalité. Il est celui de l'Eglise des premiers siècles, même aux heures les plus sombres: garder la tradition des apôtres et obéir au souffle de l'Esprit qui a été promis à l'Eglise. Mais il faut croire à cet Esprit qui vit et agit dans toute l'Eglise.

La doctrine de la Tradition apostolique s'est conservée en Orient. La prière pour l'ordination de l'évêque s'est transmise dans les deux patriarchats d'Antioche et d'Alexandrie sous des formes dérivées. Dans le patriarcat d'Antioche, c'est d'après le texte du Testament de Notre-Seigneur; dans celui d'Alexandrie, c'est d'après les Constitutions apostoliques; mais de part et d'autre les idées essentielles ont été parfaitement respectées. Depuis 1968, la formule originale a été reprise dans le Pontifical romain. On a abandonné la formule antique et vénérable en usage à Rome depuis probablement le Ve ou Vie siècle, sans autre changement qu'un certain nombre de citations scripturaires ajoutées en Gaule vers le VIIe siècle. C'est là un fait considérable qui a un sens. La raison déterminante a été d'affirmer l'accord de l'Occident avec l'Orient sur la doctrine de l'épiscopat. Le Pape Paul VI le déclare explicitement dans la Constitution apostolique qui approuve le nouveau rituel d'ordination. C'est un signe entre d'autres qui marque une volonté d'unité: que tous les chefs de nos Eglises obéissent à cet Esprit «que tu as donné à ton Enfant bien-aimé, Jésus-Christ, qu'il a accordé à tes saints apôtres, eux qui ont fondé l'Eglise en tout lieu comme ton sacuaire, pour la gloire et la louange incessante de ton nom».

B. BOTTE, O. S. B.

Abbaye du Mont César, Louvain